

# VU Research Portal

**Een doorbreking van orde: de betekenis van vertrouwen en geloof voor veiligheid**  
van Steden, R.

***published in***  
Religie en samenleving  
2013

***document version***  
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

***citation for published version (APA)***  
van Steden, R. (2013). Een doorbreking van orde: de betekenis van vertrouwen en geloof voor veiligheid. *Religie en samenleving*, 8(3), 389-410.

## **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

## **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

**E-mail address:**  
[vuresearchportal.ub@vu.nl](mailto:vuresearchportal.ub@vu.nl)

## Een doorbreking van orde

De betekenis van vertrouwen en geloof voor veiligheid

Ronald van Steden<sup>\*</sup>

### Summary

*This paper discusses the relationship between security and public order. In so doing, it first presents a review of critical literature on the role security (defined as 'securitas') plays within a capitalist or neoliberal system. Although such analyses are quite useful for disentangling violent discourses underlying western society, they are also too negative and one-sided to offer avenues for a new approach. Therefore, the second part of this paper explores a more positive outlook on security (defined as 'certitudo') that is grounded in social connectedness, trust and faith.*

### Inleiding

Veiligheid – criminaliteit en overlast voorop – is tegenwoordig een zaak van statistieken en indexen. Het liefst vatten politici, beleidsmakers en journalisten aangiftecijfers en onveiligheidsgevoelens in kleurige diagrammen samen. Dit geeft het abstracte begrip veiligheid iets tastbaars, waardoor er mogelijkheden ontstaan concrete maatregelen te nemen en problemen op te lossen. En inderdaad, we kunnen soms iets aan onveilige situaties doen. Als we weten waar in de stad mensen zich *unheimisch* voelen en waar veel incidenten plaatsvinden, kan betere verlichting, het installeren van camera's of extra politiesurveillance soelaas bieden. Tegelijk blijft veiligheid een grotendeels ongrijpbare term. Zo betoogt Pinker (2011) in een omvangrijk en gedetailleerd boek dat de wereld met de opkomst van staten en onder invloed van beschavingsprocessen veiliger is geworden. Toch zegt dit niets over hoe gevoelig we ons tonen voor (mogelijk) gevaar. Blijkbaar heeft hoe mensen veiligheid ervaren minder te maken met 'objectieve' data en meer met een 'subjectieve' toestand, met een gevoel (Zedner 2009). Of preciezer gezegd: hoe wij veiligheid beleven ontstaat voor een groot deel uit sociale interacties, variërend van gesprekjes op straat en (sensationele) mediaberichtgeving tot uitspraken in de Tweede Kamer. Het is binnen deze context mogelijk dat onze samenleving een dusdanig niveau van welvaart en veiligheid heeft bereikt dat mensen de lat hoger zijn gaan leggen. We accepteren minder dan voorheen.

---

<sup>\*</sup> Ronald van Steden is verbonden aan de afdeling Bestuurswetenschappen en Politicologie van de Vrije Universiteit Amsterdam. Hij dankt Marc Schuilenburg, Hans Boutellier en een anonieme referent voor hun constructieve commentaar op een eerdere versie van dit artikel.

Derhalve wijzen Buzan e.a. erop dat veiligheid een ‘speech act’ (1998, 27) is. Anders uitgedrukt: veiligheid is een vertoog (dat wil zeggen: een geheel van aannames, denkwijzen en taaluitingen) dat betekenis geeft aan de wereld. Het behoeft weinig uitleg dat die betekenis tegenwoordig een overwegend negatieve lading heeft. Eigenlijk gaat het ons om *on*veiligheid. En op het moment dat iets of iemand het stempel ‘onveilig’ krijgt opgedrukt – in vakjargon: wordt ‘gesecuritiseerd’ (Balzacq 2011) – willen we daar graag snel bescherming tegen organiseren. Verschillende studies tonen aan dat minderheidsgroepen in de samenleving extra kwetsbaar zijn voor de huidige hang naar liefst maximale veiligheid. Vooral (hang)jongeren (Crawford 2009), sociaal-economisch achtergestelde wijken (Waquant 2009) en religieuze groeperingen (De Graaf & Harinck 2012), of combinaties hiertussen, vormen een dankbaar doelwit. Zeker in tijden waarin de legitimiteit van de overheid onder druk staat, kan het uitoefenen van bestuurlijke macht politieke legitimatie krijgen door ‘straatbendes’, ‘asocialen’ en ‘fundamentalisten’ als bedreiging van de openbare orde neer te zetten. Actueel zijn discussies over ‘de’ Islam die *jihad*-strijders terreur laat zaaien en over verpauperde woonblokken waar mensen niet meer rustig over straat kunnen en de politie geen gezag meer heeft.

Of het hier gaat om reële bedreigingen doet er minder of niet toe. Alleen al de angst voor afwijkende anderen kan genoeg zijn voor het nemen van ingrijpende maatregelen (De Graaf 2011). Wie niet voldoet aan de normen en doelen van de *imagined community* (Anderson 1991) – de ‘verbeelde gemeenschap’ zoals door de heersende publieke opinie voorgesteld – krijgt het zwaar te voorduren. Deze publieke opinie heeft iets dubbelzinnigs. Enerzijds hebben we te maken met een (neo)liberaal geluid dat de nadruk legt op marktwerking en voor zichzelf verantwoordelijke individuen, anderzijds zijn er (neo)conservatieve opvattingen hoorbaar die *law and order* propageren als diezelfde individuen niet in de pas lopen met ‘onze identiteit’ en ‘onze tradities’ (Schuilenburg & Van Swaaningen 2013). Dit artikel wil de negatieve betekenis van veiligheid binnen de geschetste dubbelzinnigheid nader doorvorsen. Specifiek stelt het zich de vraag wat de maatschappelijke gevolgen zijn van deze negatieve betekenis, om vervolgens naar een andere kijk op veiligheid te zoeken. Vanuit de gekozen aanvliegroute bevatten de paragrafen 2 en 3 een overzicht van kritische sociaalwetenschappelijke en filosofische literatuur die veiligheid onmaskert als een inherent gewelddadig begrip. Veiligheid kent een tirannieke kant die mensen uitsluit.

Vervolgens maakt paragraaf 4 de balans op: weliswaar bieden dergelijke analyses interessante inzichten over de onderdrukkende aard van zogenaamd democratische politieke systemen, maar uiteindelijk zijn ze te weinig constructief om een andere kijk op hedendaagse veiligheidspraktijken te kunnen bieden. Een cruciaal probleem is dat de besproken kritische literatuur binnen het gangbare vertoog blijft

waarin veiligheid juridisch wordt geduid. Veiligheid wordt dan gelijkgesteld aan het Latijnse *securitas* in de betekenis van bescherming die moderne staatsinstituties hun onderdanen sinds de zestiende en zeventiende eeuw zijn gaan bieden (Conze 1984) – denk aan het geweldsmonopolie dat politie en leger thans hebben. Auteurs zien echter over het hoofd dat veiligheid een ‘wezenlijk betwist begrip’ (een *essentially contested concept*) is, waarvan de inhoud en betekenis constant verandert (Gallie 1962). Derhalve geven paragraaf 5 en 6 de aanzet tot een alternatief veiligheidsvertoog vanuit de stelling dat een te grote politieke en maatschappelijke nadruk op onveiligheid onderling vertrouwen en individueel welbevinden ernstig kan schaden. Met behulp van een theologische benadering laat ik zien dat veiligheid, in de zin van (heils)zekerheid (*certitudo*), kan fungeren als ‘onversneden positieve’ (Waevers 2008: 101) bron van sociale orde.

### Getto's en gevangenissen

In het heersende maatschappelijke en politieke klimaat bestaat de neiging iedereen die afwijkt van ‘de norm’ te *framen* als een probleem van orde en veiligheid. Foucault heeft zich bij uitstek beziggehouden met de vraag hoe vanzelfsprekende normen of standaarden – de geconstrueerde ‘waarheid’ waarin wij leven – via controlerende en regulerende mechanismen tot stand komen. Een kernbegrip in zijn werk is disciplineren (2001 [1989]). In het bijzonder spreekt Foucault over bestuurlijke technieken die erop zijn gepitst ‘volgzame lichamen’ zo af te richten dat zij ‘vrij kunnen zijn’. Mensen staan op allerhande plaatsen bloot aan machtsuitoefening van instituties zoals fabrieken, ziekenhuizen, scholen, kazernes en gevangenissen. Volgens Foucault vindt deze disciplineren niet alleen plaats binnen genoemde instituties waar mensen gewend (‘normaal’) gedrag moeten vertonen, maar gaat het ook om de controle van grotere populaties. Door het gebruik van statistiek en technologie verzamelt het bestuur enorme hoeveelheden informatie over hoe het met de veiligheid, gezondheid en hygiëne van bevolkingsgroepen is gesteld, zodat hierop kan worden geanticipeerd. Via kansberekening worden groepen mensen geclassificeerd en geobjectiveerd. Een voorbeeld van deze ‘biopolitiek’ is de grootschalige vaccinatie van kinderen die het uitbreken van besmettelijke ziektes moet voorkomen.

De paradox van Foucault is dat de door hem geschetste bestuurlijke technieken (‘gouvernementaliteit’) aan mensen niet als autoritair, dwingend of ontrukkend verschijnen (1991 [1978]). Individuele burgers en bevolkingsgroepen raken zodanig gefixeerd dat zij zichzelf gaan besturen. Er vindt zelfdisciplineren, sturing van de eigen moraliteit, plaats overeenkomstig de gestelde norm of standaard. Daarmee heeft het bestuur zichzelf niet overbodig gemaakt. Integendeel, er is sprake van constante

wisselwerking tussen een alom aanwezig disciplinerend systeem dat hygiëne, gezondheid en veiligheid bevordert aan de ene en het gedrag van de bevolking aan de andere kant. Door ingrijpen van bestuurlijke structuren wordt vrijheid als het ware ‘gemaakt’: mensen leren aan wat ‘normaal’ en ‘juist’ is (en varen hier wel bij) binnen vigerende voorwaarden van wetgeving, politieke standpunten en economische belangen. Voor het moderne kapitalistische systeem gaat de onderwerping van ‘lichamen’ gepaard met een nadruk op ‘utiliteit’ (nut, bruikbaarheid). Het opvoeden van burgers als arbeidskrachten en consumenten vormt aldus het kernbeginsel van een disciplinerend neoliberal bestuursapparaat.

Het werk van de Franse socioloog Bourdieu vertoont parallellen met Foucaults analyses van disciplineren, controle en beheersing. In een artikel uit 1994 betoogt Bourdieu dat uit naam van een politieke en economische status-quo burgers zichzelf op een subtiele wijze voegen naar een gezaghebbende visie op wat ‘goed’ leven en dito gedrag is. Hij schetst daarbij de opbouw van een samenleving in relatief autonome ‘velden’ (politiek, kunst, onderwijs, etc.) waartussen machtsrelaties bestaan met als doel het bestendigen van een maatschappelijk evenwicht. Anders dan bij Foucault gaat het hier niet om ‘biopolitieke macht’ gericht op de disciplineren van lichamen, maar om ‘symbolische macht’ gericht op het vormen van een gedeelde cultuur. In de ogen van Bourdieu lukt het met name de politieke en economische elite om hun kijk op de werkelijkheid als legitiem te presenteren en zodoende de ‘habitus’ (mentale dispositie) van burgers te beïnvloeden. Elites beschikken immers over het benodigde ‘kapitaal’ – financiën, maar ook kennis en vaardigheden – om conflicten tussen velden in hun voordeel te beslechten. Een wederzijdse beïnvloeding van veld en habitus stuurt vervolgens (onbewust) het denken en handelen van mensen conform de geldende culturele normen.

Aan de hand van Foucault en Bourdieu kunnen we begrijpen dat een dominante kapitalistische – neoliberale – rationaliteit bepalend is voor het functioneren van de samenleving. In de kern gaat het hierbij om het idee dat een collectief van mensen beter af is wanneer iedereen participeert en consumeert ten behoeve van het eigen gewin (Achterhuis 2010). De culturele en bestuurlijke processen die met voornoemde rationaliteit gepaard gaan, ‘produceren’ daarbij een gemeenschap van individuen die zich naar haar uitgangspunten schikt. Veiligheid kan worden geïnterpreteerd als keerzijde van deze ‘gecontroleerde vrijheid’ (Schuilenburg 2008a). De neoliberale hang naar conformisme brengt een uitdijend – neoconservatief – arsenaal aan procedures, protocollen, contracten, sancties en straffen met zich mee. Er ontstaat een ‘gulzig’ bestuur (Trommel 2009) dat mensen in de mal van competitieve modelburgers drukt. Dit houdt eigenaardig genoeg in dat individuen op elkaar moeten gaan lijken. Een ieder

die niet in het pulletje van de vrije markt-ideologie – het politieke eenheidsdoel – past, staat al snel bloot aan pogingen tot securitisering (met *securitas* als negatief ideaal).

Deze processen van securitisering gaan verder dan de analyses van Foucault over disciplinerende technieken in ziekenhuizen, kloosters of werkplaatsen met als doel het vormen van mensen tot gehoorzame en productieve eenheden. Securitising, zoals tegenwoordig plaatsvindt, is gespitst op ‘het temmen van de toekomst’ (De Graaf 2013a). Daardoor heeft veiligheidsbeleid niet alleen betrekking op calculeerbare risico’s zoals uitbraken van epidemieën die moeten worden voorkomen. Het gaat eveneens om risico’s die we niet precies kunnen berekenen, maar desalniettemin desastreus kunnen uitpakken – neem de gevolgen van een ontembare bankencrisis of een nucleaire terroristische aanslag. Tevens is in ons huidige veiligheidsvertoog het juridische model dominant, terwijl Foucault machtsrelaties juist uit dat model probeerde los te weken. Machtsuitoefening is bij hem niet enkel gelegen bij een soevereine overheid. Het gaat hem ook om de beheersing van het leven (arbeid, ziekte, seksualiteit, enzovoort) via veelvormige bestuurlijke instituties en mechanismen in de samenleving. Securitising legt daarentegen het accent op de ‘sterke arm der wet’ die door middel van regels en convenanten mensen in het gareel probeert te houden (Schuilenburg 2011). De trias van ‘schoon, heel en veilig’ – en wat zulks betekent voor goed burgerschap – is zelfs zo diep doorgedrongen in de samenleving dat zowel de ‘masculiene’ (handhavende) als de ‘feminie’ (zorgzame) kant van het bestuur betrokken is geraakt (Waquant 2010). Veiligheid heeft de neiging zich als een inktvlek over een groot aantal beleidsterreinen uit te breiden. Naast politie, justitie en beveiliging, haken scholen, woningbouwverenigingen, hulpverlening en jeugdzorg bij het thema aan.

Tegen deze achtergrond stelt Waquant, een leerling van Bourdieu, dat machtsuitoefening binnen het kapitalistische systeem op een onevenwichtige en onrechtvaardige manier plaatsvindt. Hij wijst op een ‘liberaal paternalisme’ (2008, 16) dat in het hart van de moderne marktmaatschappij ligt verscholen. Op het terrein van de economie laat de staat zijn teugels vieren; de ‘onzichtbare hand’ van de vrije markt krijgt alle speelruimte. Gelijktijdig regeert de ‘ijzeren vuist’ van het veiligheidsapparaat – een apparaat dat meedogenloos optreedt tegen mensen niet in het neoliberale succesverhaal passen. Binnen dit vertoog zijn bijvoorbeeld armen of illegalen zelf verantwoordelijk voor hun misère. Zij verdienen daarom weinig of geen steun. Eerder geldt het tegengestelde: zij krijgen al snel het stempel ‘gevaarlijk’ opgedrukt en gaan derhalve gebukt onder de punitieve gesel van het op veiligheid ingestelde bestuursapparaat.

Waquant wijst er vervolgens op dat het in een als marktmaatschappij vermomde veiligheidsstaat uiteindelijk niet draait om objectieve problemen van criminaliteit, overlast en verloedering, maar om het verwijderen van ‘onteigende’ en ‘onteerde’

mensen die de belichaming zijn van een algemeen gedeeld onbehagen over een wereld in financieel-economische crisis (ibid., 12). Daklozen, verslaafden, illegalen en andere sociaaleconomisch achtergestelde groepen verstoren het rooskleurige plaatje dat burgers graag zien, omdat in hen een diepe angst leeft dat zij de volgende kunnen zijn die hun baan en huis kwijtraken. Bovendien is veiligheid één van de laatste ankerpunten die politici aangrijpen om gezag en legitimiteit terug te winnen (ibid., 16). Veel van hun beslisbevoegdheden zijn inmiddels aan Brussel gedelegeerd of worden ingeperkt door multinationals die nationale overheden met belasting- en vestigingseisen onder druk zetten.

Vooralsociaal zwakkere bevolkingsgroepen en minderheden zijn dus de dupe van grote wereldwijde politieke en economische veranderingen die zich momenteel voltrekken. Wie niet mee wil of kan komen in de kapitalistische tredmolen wordt stelselmatig uitgesloten en uitgestoten, processen die zowel verwijzen naar de gevangenis als naar het harde leven in de *no-go areas* van steden. Waquant maakt in zijn werk over Frankrijk en de Verenigde Staten geen helder onderscheid meer tussen getto's en gevangenissen. Het 'hypergetto' (Waquant 2001) is als het ware de overbrugging naar de gevangenis. Hij maakt in zijn werk zichtbaar dat zowel getto's als gevangenissen worden (over)bevolkt door dezelfde – arme, gekleurde en opgesloten – bevolkingsgroepen.

### **Van uitsluiting naar uitroeiing**

De Italiaanse filosoof Agamben (1998) denkt de in de vorige paragraaf ingezette gewelddadige ontmaskering van contemporaine veiligheidspolitiek tot het uiterste door. Hij wijst erop dat de westerse omgang met terrorismeverdachten of vluchtelingen laat zien hoe deze politiek werkt. Agamben legt hierbij verbanden met de biopolitieke machtsanalyses van Foucault: een systeem dat 'volgzame lichamen' kneedt. Anders dan bij Foucault gaat het hem echter niet om het optimaliseren van condities zoals volksgezondheid, maar om het uitroeien van hen die niet volgzzaam zijn of niet als volgzzaam worden gepercipieerd. Ook legt Agamben in tegenstelling tot Foucault de nadruk op een juridische opvatting van macht (Schuilenburg 2008b). Het meest extreme voorbeeld is volgens hem Auschwitz waarin het 'naakte' (lichamelijke) leven rechtstreeks wordt geconfronteerd met door de staat georchestreerd geweld. Hierop voortbouwend luidt Agambens controversiële stelling dat er in essentie geen verschil bestaat tussen de juridische structuur van concentratiekampen en die van moderne samenlevingen (1998, 95 e.v.). 'Auschwitz' fungeert als steunbeer onder onze democratie. Om deze boude conclusie te kunnen begrijpen, is het nodig nader in te gaan

op Agambens analyse van wat hij de ‘uitzonderingstoestand’ (*state of emergency*) – ‘de ambigue zone tussen recht en leven’ (ibid., 19) – noemt.

Agambens kernargument luidt dat het uitroepen van een uitzonderingstoestand inmiddels gemeengoed is geworden. We leven in een permanente uitzonderingstoestand. Guantánamo Bay geldt als archetypische illustratie van wat Agamben bedoelt. *Binnen* het Amerikaanse rechtssysteem is besloten tot de bouw van een fysieke ruimte – een kamp – dat *buiten* datzelfde rechtssysteem, inclusief democratische rechtswaarborgen, valt. Als gevolg hiervan is een gedetineerde in Guantánamo Bay een ‘homo sacer’ (Latijn voor zowel de ‘sacrale’ als de ‘vervloekte’ mens): hij ‘die gedood, maar niet geofferd kan worden’ (ibid., 12). Iemand die uit het democratische juridische stelsel is verbannen – dat kan voornoemde gedetineerde zijn, maar ook een illegale vluchteling – mag straffeloos van het leven worden beroofd, want is reeds aan de goden overgeleverd. Aan de binnenkant van ons zogeheten vrije Westen, constateert Agamben, opent zich een afgrond van onbegrensd staatsgeweld.

Neocleous, een anarchistische denker, heeft zich door Agamben laten inspireren in zijn verontrustende publicaties over de connectie tussen soevereine bestuursmacht, sociale ordening en veiligheidspolitiek. Hij laat zien dat ‘veiligheid’ en ‘identiteit’ met elkaar verbonden zijn. Naar Neocleous meent, is onze gedeelde identiteit een product van de mate waarin mensen loyaal zijn aan een *way of life* die wordt beheerst door de normen en waarden van een marktsamenleving. Mensen die zich niet willen of kunnen aanpassen (bijvoorbeeld vanwege religieuze levensovertuiging of hun sociaal-economische positie) vormen daarbinnen al snel een risico. Zij belichamen een potentiële bedreiging voor het onbekommerd laten functioneren van de marktsamenleving. Politie, justitie, particuliere beveiliging en tal van andere actoren doen er dan ook alles aan om ‘onveilige mensen veilig te stellen’ – te ‘pacificeren’ (Neocleous 2011, 193) – uit naam van een neoliberal vertoog.

Met zijn analyses sluit Neocleous aan bij Agambens kamp als schrijnende metafoor voor het Westen. Wanneer de vorming van een gezamenlijke levensstijl *ipso facto* met uitsluiting gepaard gaat, ligt veiligheid – en niet vrijheid – aan de basis van liberale filosofische en politieke traditie. Neocleous richt hierbij zijn pijlen vooral op John Locke, die volgens hem de uitvinder van de uitzonderingstoestand is. In tijden van nood en rampspoed, schrijft Locke, geniet een soeverein het ‘voorrecht’ (*prerogative*) van ‘doorzettingsmacht’ (*power to act*). Dit voorrecht geeft hem ‘discretionaire bevoegdheden die niet zijn gebonden aan wetgeving en daar zelfs tegenin kunnen gaan’. Het gebruik ervan is altijd rechtvaardig (*just*), zolang de soeverein zijn macht in het belang van zijn burgers uitoefent. Op basis van het voorgaande komt Neocleous tot de conclusie dat het primaat van veiligheid over vrijheid ‘de rechtstaat zit ingebakken’



(2007, 139). Onder de kleren van de democratische keizer sluimert te allen tijde het totalitaire moment van een uitzonderingstoestand.

Meer in het bijzonder draagt het aanjagen van angst voor afwijkende anderen bij aan sociale binding. Nationale identiteit krijgt het meest effectief vorm door het creëren van een (imaginaire) vijand. Ter onderbouwing hiervan beroept Neocleous zich op het oeuvre van Carl Schmitt, ideoloog van het Derde Rijk. Schmitt stelt dat het wezenskenmerk van de staat ligt in het bepalen wie ‘vriend’ en wie ‘vijand’ is. Deze logica helpt ons volgens Neocleous begrijpen waarom populistische politici hameren op het bestaan van een (nationale) identiteit. Identiteit zorgt zowel voor eenheid als voor de legitimering van stevig leiderschap en krachtig ingrijpen in geval van een (geconstrueerde) externe bedreiging. Vandaar ook dat politieke en economische elites constant op zoek zijn naar nieuwe gevaren. Zo ging *the war on drugs* geruisloos over in *the war on terror*. Bondig samengevat: liberaal paternalisme blijkt niets anders te zijn dan fascisme in schaapskleren – ‘aan het einde van de weg naar veiligheid verschijnt Hitler’ (2009, 32).

## **Tussenbalans**

Wat kunnen we van de geschetste maatschappijkritiek leren? Tenminste twee zaken. Ten eerste laten zij zien dat opvattingen over wat (on)veiligheid hand in hand gaan met de vorming met een collectieve identiteit en de vraag wie daar loyaal aan is, en wie niet. Op een fundamenteeler niveau dan zichtbare of meetbare overlast en criminaliteit hangen orde en veiligheid dus samen met vragen over ‘wie wij zijn’ en hoe we van daaruit handelen. In het huidige veiligheidsvertoog richt dit handelen zich primair op regulering, disciplineren en uitsluiting. De Britse criminoloog Garland (2001) spreekt zelfs van een ‘controlecultuur’ die in het teken staat van bescherming tegen alles en iedereen die volgens de geldende normen niet deugt.

Dit inzicht noopt er, ten tweede, toe actuele veiligheidsdiscussies met argusogen te bekijken. Een neoliberale samenleving die het competitieve ‘ik’ teugelloos laat, maakt zich weinig zorgen over onderlinge solidariteit en bekommert zich nauwelijks om sociale rechtvaardigheid. Sterker nog, wie niet zich niet onderschikt aan een vertoog van prestaties, utiliteit, productie en consumptie wordt als een probleem van orde, als veiligheidsprobleem, gepercipieerd. Binnen het dominante neoliberale denkkader gaat dan ook alle aandacht uit naar ‘gevaarlijke anderen’: psychisch gestoorde, illegalen, hangjongeren, verslaafden, allochtonen en daklozen (zie ook Verhaeghe 2012). In plaats van de oorzaken achter deze sociale problemen aan te pakken, is er een politieke en maatschappelijke logica van kracht waarin afwijkingen van de norm al snel als ‘crimineel’ te boek staan.

Tegelijk kunnen kanttekeningen bij de radicaliteit van besproken kritieken op hedendaags veiligheidsbeleid worden geplaatst. Zeker Agamben en Neocleous maken het te bont door dit beleid op een lijn te plaatsen met tendenties richting ‘westerse Gulags’ (een term van Nils Christie 1997). Hiermee bezondigen zij zich aan karikaturen die meer een activistische dan een wetenschappelijke houding verraden. Ook draagt hun toon bij aan een verdere verharding van politieke discussies binnen het kader waarvan veiligheidsbeleid gestalte krijgt. Hetzelfde zien we terug in Nederland. Onder verwijzing naar Alexis de Tocqueville velt bijvoorbeeld Riemen een weinig vriendelijk oordeel over ons land: de samenleving kampt in zijn ogen met een ‘beschavingscrisis’ veroorzaakt door een ‘nihilistische’ massamens die ‘niet meer van het leven houdt’ (2010, 61). Wij zijn allen verantwoordelijk voor een geestelijke leegte die de kiemen heeft gelegd van een heroplevend fascisme dat ressentiment, rancune en agressie ten aanzien van zondebokken en andere ongewenste medeburgers voedt.

Typeringen zoals ‘fascistisch’ blijven echter niet zonder gevolgen. Neocleous laat in een van zijn artikelen weten dat we ‘in plaats van te ageren tegen de permanente uitzonderingstoestand door een terugkeer naar wettig beleid te eisen, moeten streven naar een echte uitzonderingstoestand. Dit is een taak die geen rechtstatelijke stappen, maar geweld vereist’ (2006, 209). Met andere woorden: het trekken van analogieën tussen een neoliberale samenleving en rechts-extremistische praktijken roept extreem-links geweld op. Dat maakt de cirkel rond. Er wordt beleden wat eerder werd bestreden. Bovendien bieden de gepresenteerde kritische analyses die veiligheid als sociale constructie vervlechten met massieve politieke en economische machtsrelaties weinig of geen mogelijkheid tot ontsnapping. ‘Het systeem’ zorgt er immers automatisch voor dat subversieve personen ingekapseld raken in het alomtegenwoordige neoliberale vertoog of anders worden uitgestoten. Alternatieve routes aanboren lijkt onmogelijk geworden.

### **Veiligheid als dynamisch begrip**

Evenwel zal in de komende pagina’s worden getracht aanknopingspunten te vinden voor een ander en meer ‘dynamisch’ perspectief” (Schuilenburg 2012) op veiligheid. Contra Neocleous en Rigakos (2012) die veiligheid als een hegemoon, inherent gewelddadig, begrip afzweren zonder daar een duidelijk alternatief vertoog tegenover te stellen, houdt het hier bepleitte dynamische perspectief in dat veiligheid negatieve én positieve connotaties heeft. Zoals eerder aangegeven kleurt een negatieve invulling van veiligheid het concept sterk juridisch in. Veiligheid komt dan neer op bescherming *tegen* (vermeende) risico’s en gevaren zoals uitgebreid in het voorgaande ter sprake is gekomen. Daartegenover staat een positieve invulling van veiligheid die bescherming *door* anderen impliceert. Het oerbeeld dat hierbij past is de geborgenheid van een kind

bij zijn of haar vader en moeder. Veiligheid verwijst dan naar een relationeel goed of 'het goede' van een relatie. Deze positieve interpretatie van veiligheid voert terug op het Middelnederduitse 'velich' en het Oudfriese 'felig', woorden die allebei 'trouw', 'dierbaar' en 'vriendelijk' betekenen (Van Zuijlen 2008, 12). Als zodanig is veiligheid niet verbonden met een uitzonderingstoestand, maar met het 'domein van vanzelfsprekendheid' (Boutellier 2006, 34) waarbinnen heel andere condities en logica's gelden dan in kritische en ontmaskerende publicaties wordt aangenomen.

Hoewel we dit in het alledaagse taalgebruik vaak over het hoofd zien, is veiligheid over het algemeen een natuurlijke toestand van sociale verbanden tussen mensen. Veiligheid gaat niet alleen over de externe – juridische – regulering van (wan)gedrag, maar bevindt zich eveneens 'binnenin' relaties die mensen sinds hun ontstaan binden en verbinden. Zoals de primatoloog De Waal opmerkt: 'veiligheid is de allerbelangrijkste reden voor sociaal leven' (2009, 32). Vanwege onze natuurlijke kwetsbaarheid leven mensen vanaf de oertijd in samenlevingsverbanden. Veiligheid is behalve een juridisch begrip dus ook een moreel geladen 'goed' dat verband houdt met een beschaafde en beschavende samenleving die onderlinge solidariteit, bescherming en geborgenheid constitueert (Loader & Walker 2007). Op een basaal menselijk niveau vloeit veiligheid samen met een hang naar gemeenschap die overstijgend is aan alarmerende situaties die urgent ingrijpen behoeven. Empirisch onderzoek wijst dan ook uit dat factoren zoals 'sociale samenhang' en 'je thuis voelen' in een buurt minstens net zoveel invloed hebben op hoe mensen veiligheid ervaren als criminaliteit, overlast en eerdere slachtofferervaringen (Boers et al. 2008). Wat veiligheid is, blijkt complexer dan doorgaans wordt aangenomen.

De complexiteit zit hierin dat veiligheid (*securitas*) niet enkel betrekking heeft op controle, maar ook op vertrouwen. Onze preoccupatie met (on)veiligheid als controle dreigt echter de prepolitieke waarde van vertrouwen als maatschappelijk bindmiddel uit te hollen. Op het moment dat mensen muren bouwen, sloten installeren en bewakingscamera's ophangen om zichzelf te beschermen, nemen vooral onderlinge spanningen toe. Uit etnografisch onderzoek naar stadsbewoners die zich afzonderen komt bijvoorbeeld naar voren dat zij zich niet veiliger, maar angstiger gaan voelen (Merry 1981). Afzondering leidt tot het verleren van sociale vaardigheden die noodzakelijk zijn voor het omgaan met onbekende mensen en onverwachte situaties. Wantrouwen is het directe gevolg. Zo wordt uit het oog en uit het hart verloren dat veiligheid van oorsprong niet verwijst naar bescherming door de overheid (eventueel in samenwerking met private organisaties), maar etymologisch terugvoert naar een toestand van persoonlijk welzijn die voortkomt uit 'zonder zorg' leven (Hamilton 2013). En zonder zorg leven kan pas echt als er sprake is van (wederzijdse) zorg, als mensen onderdeel zijn van een vertrouwde en vertrouwenwekkende omgeving.

Wanneer we dit spoor blijven volgen, raakt veiligheid op den duur aan het prettige besef van ‘er mogen zijn’. Anders gezegd: veiligheid verwijst naar een naam en naar ‘respect voor het onkenbare van een persoon die door die naam wordt geroepen, voor het open en veranderlijke of veranderbare karakter van iemands identiteit’ (De Graaf 2013b, 19). Veiligheid als moreel geladen concept vormt aldus een dragende pijler onder al te menselijke zoektochten naar ‘wie ik ben’, ‘wie wij zijn’ en ‘wat wij delen’. Daarmee valt veiligheid niet geheel samen met een smal en reductionistisch juridisch vertoog, maar raakt het integendeel ingebed binnen een groter verhaal van bestaanszekerheid (Boutellier 2011). Dit grotere verhaal gaat om kansen en problemen rondom concrete individuen, om onderlinge betrokkenheid, en om omzien naar elkaar. Mensen voelen zich pas veilig indien zij zich door anderen gekend weten. Dergelijke gevoelens gaan aan rationalisaties voorbij en functioneren op het niveau van emotioneel en affectief geladen relaties. Zij stutten een basaal vertrouwen dat voortkomt uit de gedeelde ervaringen, verantwoordelijkheden en zorgrelaties van een gemeenschap, een omvattend geheel dat individuele levens te boven gaat.

### **Een alternatief veiligheidsvertoog**

Bovenstaande conclusie leidt tot de hypothese dat onder het enorme maatschappelijke, zelfs ‘utopische’ (Boutellier 2002), verlangen naar liefst honderd procent veiligheid een existentieel vraagstuk schuilgaat. Veiligheidsoplossingen hebben ons veel gebracht, maar geven geen antwoord op de oorzaken achter onze kwetsbaarheid. In hun gezamenlijke streven naar veiligheid proberen mensen zich daarom niet slechts te wapenen tegen aanwijsbare bedreigingen en onzichtbare risico’s, maar ook tegen ambigue noties van zin- en richtingloosheid – het gevoel dat het leven en de samenleving op drift zijn geraakt. De tegenwoordige obsessie met (on)veiligheid zou derhalve wel eens een onderliggend onvermogen kunnen blootleggen om met de dieptelagen van ons bestaan om te gaan. Zoals Beck (2006) stelt: nadat God van de troon werd gestoten, is de oorspronkelijke christelijke heilsverwachting van een hemel (op aarde) vervangen door een ethos of grondhouding gericht op het beheersen en onder controle brengen van de wereld.

Deze onderneming, die zich inmiddels over enkele eeuwen uitstrekt, begint op haar grenzen te stuiten: ironisch genoeg verschijnen de angsten en risico’s waar we thans mee te maken hebben – in het bijzonder de angst afwijkende anderen – als onvoorzien bijproduct van ons verlangen naar maakbaarheid. Niet iedereen past een dwingende neoliberale identiteit die wordt gevormd door marktwerking, privatisering en de dwang tot altijd maar meer. Erger: de keerzijde hiervan bestaat juist uit desoriëntatie, vertwijfeling en onzekerheid (Elchardus & Siongers 2011). We kunnen

daarom nog moeilijk een andere manier dan controle vinden om in het reine te komen met de onveiligheid en onzekerheid die het leven onherroepelijk met zich meebrengt. Interessant genoeg biedt de christelijke traditie waarin onze Westerse cultuur en identiteit wortelt een heel andere visie op veiligheid. Vanuit het christendom wordt obsessief streven naar veiligheid als verre van wenselijk gewaardeerd. De eerste reden is de onmogelijkheid van absolute veiligheid. Alleen de doden genieten van deze rust. Ten tweede wijzen theologen erop dat veiligheid als ultieme staat van zijn niet in mensenhanden ligt. Slechts God weet of iemand daadwerkelijk gered zal worden. Of vanuit de mens bekeken: vertrouwen – en verwant hieraan: geloven – is bij uitstek een risicovolle bezigheid (Gregersen 2004). Godsdienstfilosofische bronnen bieden dus inspirerende handvatten voor een verdere verdieping van de link tot veiligheid en vertrouwen zoals tot nu toe besproken.

Een religieus geladen antwoord zoeken op de veiligheidshype die Nederland al twee decennia in zijn greep houdt, is evenwel oneigentijds. De scheiding tussen ‘kerk’ en ‘staat’ en het belang van een ‘neutrale’ publieke ruimte zijn immers leidende principes binnen een liberale democratie. Habermas (2006) heeft echter duidelijk gemaakt dat, in weerwil van secularisatie en religiekritiek, geloofsovertuigingen in de samenleving serieus moeten worden genomen. Geloof, zo beargumenteert hij, is meer dan een doctrine. Geloven is verbonden met mensen, is iets wat identiteit en levensenergie geeft. Mensen handelen dagelijks op basis van hun levensovertuigingen die zij niet zomaar thuis kunnen laten. Derhalve moeten politieke uitgangspunten van een ‘neutraal’ publiek domein niet worden verward met het verbannen van geloof en religie achter de voordeur. Neutraal betekent juist dat er voor alle stemmen, religieuze stemmen inclus, plek moet zijn in de samenleving.

Habermas meent dan ook dat een reflexieve moderniteit ruimte hoort te laten voor betekenisgeving vanuit religieus oogpunt. We leven, schrijft hij, in een ‘post-seculiere samenleving’ (ibid., 4) die onvermijdelijk onenigheid met zich mee brengt. Dat is volgens hem geen punt zolang mensen onderling blijven communiceren, zich serieus in elkaars standpunten willen verdiepen en hun persoonlijke overtuigen tussen haakjes durven zetten in het volle bewustzijn van de pluriformiteit aan stemmen die om hen heen klinken. Habermas’ geloof in de kracht van open argumenten en consensusvorming klinkt in een wereld vol machtsrelaties misschien behoorlijk wereldvreemd. Niettemin kunnen we met hem meevoelen dat de ‘systeemwereld’ van politiek, economie en controle in toenemende mate de ‘leefwereld’ van mensen koloniseert en zodoende communicatie, samenhang en solidariteit verdringt. Zijn verdediging van religie biedt een verfrissende en welwillende kijk op vraagstukken van veiligheid, verbondenheid en bestaanszekerheid die voorbij probeert te reiken een aan controle verslaafde maatschappelijke orde.

Verder zij opgemerkt dat macht niet noodzakelijkerwijs als iets negatiefs moeten worden opgevat. Foucault verbindt contemporaine bestuurlijke technieken die het leven in stand houden met een specifieke machtsvorm: de van oorsprong christelijke pastorale macht. Deze macht is een zorgende macht in de zin dat een goede herder zijn schapen hoedt. Het heil van iedereen en van ieder afzonderlijk staat bij zo'n herder voorop. Tevens is het belangrijk te beseffen dat de pastorale machtsvorm mensen niets oplegt. Zij gehoorzamen uit zichzelf, omdat de herder weet wat er in hen omgaat en door compassie wordt bewogen. Volgens Foucault loopt er een rechte lijn van deze zielenzorg naar het besturen van bevolkingen binnen het moderne maatschappelijke bestel (Schuilenburg & Van Tuinen 2009). Belangrijker nog is dat het beeld van een herder die zijn kudde beschermt met als doel verlossing van het individu een religieuze dimensie geeft aan veiligheid binnen het grotere verhaal van bestaanszekerheid. Dit beeld attendeert ons erop dat samenleven een geschenk is dat aan individualiteit vooraf gaat, zonder dat diezelfde individualiteit wordt opgeheven. We kunnen ons pas werkelijk veilig voelen in verbondenheid met anderen en met Iets dat of Iemand die bewogenheid voor ons persoonlijk toont.

Risico's en gevaren zijn daarmee niet als sneeuw voor de zon verdwenen. En dat is niet erg: christelijke denkers slaan veiligheid helemaal niet zo hoog aan. Augustinus bekritiseerde reeds de Latijnse veronderstelling dat *securitas* (lees: 'innerlijke rust' als deugd of karaktereigenschap) gelijk staat aan een gelukkig leven. Hij waarschuwde ervoor dat deze levenshouding zowel tot zelfgenoegzaamheid als tot een te grote onderwerping aan het wereldlijk gezag aanleiding geeft. In het Romeinse Rijk was de keizer voor zijn onderdanen de verpersoonlijking van veiligheid en vrede die zij genoten. *Securitas* maakte als zodanig deel uit van een staatsreligie, terwijl, aldus Augustinus, werkelijke religie zich op God moet richten. Volgens hem heeft teveel concentratie op het zelf en op de autoriteiten nalatigheid in het vervullen van christelijke plichten (of goede werken) tot gevolg (Schrimm-Heins 1991). In de eerste eeuwen na Christus komt daarom een nieuwe, en voor de Romeinen vreemde, christelijke invulling van veiligheid op: *certitudo* – of heilszekerheid – die de zondige mens moet verdienen.

Terwijl *securitas* met de ondergang van het Romeinse Rijk aan belang inboet (maar na de Middeleeuwen des te sterker terugkomt), begint *certitudo* aan een opmars door de geschiedenis. Vooral Luther maakt het begrip populair door het primaat van de pauselijke leer en de nadruk op goede werken (naakten kleden, hongerigen voeden, enzovoort) te ondergraven. In de terminologie van Luther komt *certitudo* – veiligheid of zekerheid als uitkomst van een 'geloofssprong' – voort uit een bevrijdende overgave aan een liefdevolle en genadige God die aan alles, zonder voorwaarden, vooraf gaat. Tegelijk veronderstelt Luthers theologie een voortdurende onzekerheid: de toekomst kan anders uitpakken dan verwacht of gehoopt. Luther zelf leefde dan ook in roerige

tijden vol omwentelingen op politiek, sociaal en godsdienstig vlak. Zulke tijden zijn nu weer aangebroken (Bauman 2000). Alle onzekerheid die dat met zich meebrengt hoeft echter niet per se als alarmerend crisisverschijnsel te worden beleefd. Onzekerheid maakt ons vooral opnieuw bewust van vragen over ‘waar wij vandaan komen’, ‘wie wij zijn’ en ‘waar we naar toe gaan’. Of uitdagender verwoord: de immanente onzekerheid die onze moderniteit kenmerkt kan worden geïnterpreteerd ‘als een aanwijzing voor haar intrinsieke religieuze karakter’ (Borgman 2008, 36). Door al het geweld van *securitas* heen dient *certitudo* zich weer aan als richtinggevend ideaal.

Sinds het aanbreken van de moderne tijd met al haar gespecialiseerde wetenschappen heeft *certitudo* een seculiere lading gekregen: we zijn alleen zeker van geldige kennis als we die langs de weg van strenge methoden en technieken hebben verkregen (Schrimm-Heins 1992). Het is dus nodig het vertoog van een *certitudo* die ontspruit aan transcendente geborgenheid opnieuw op de agenda te zetten. Dit vertoog stoelt op het oude Middeleeuwse inzicht dat geloof en God geen sferen zijn die buiten het publieke domein vallen, maar de gehele samenleving doortrekken (zie ook Taylor 2007). Vanuit dat inzicht ontstaat idealiter een ethos dat vertrouwen, niet controle, voorop stelt. Zulks is geen gemakkelijke opgave omdat de morele lading, taal en attitude die bij *certitudo* horen in een seculiere samenleving niet vanzelfsprekend meer gehoord en begrepen worden. Termen zoals matigheid, ootmoedigheid en rechtvaardigheid zijn aan hertaling toe.

In ieder geval leert *certitudo* ons dat een goed of geslaagd leven niet zonder risico is vanuit het besef dat zaken verkeerd kunnen aflopen. Tegelijkertijd mogen we in het vertrouwen leven dat die mogelijkheid ook tot het goede leven behoort. De wereld is nu eenmaal fragiel en onvolmaakt. Honderd procent veiligheid bestaat niet. Vanuit deze levenshouding is het mogelijk relativiseringsvermogen aan de dag te leggen en mildheid te betonen vanuit verbondenheid met de ander – en de Ander. Hedendaags uitgedrukt betekent dit een overgave aan ‘het Hogere’ (Van den Brink 2012), aan Iets dat of Iemand die ons transcendeert en waarmee we ons verbonden voelen, vanuit een (irrationele) zekerheid gewenst en gedragen te zijn. Op zijn beurt kan zo’n individuele sensatie weer aanzetten tot maatschappelijke betrokkenheid die de gangbare orde van controle en repressie doorbreekt. Een dynamisch perspectief op veiligheid maakt verandering mogelijk.

## Tot besluit

Veiligheid is een veelzijdig concept. Tegenwoordig kan echter vooral de negatieve, juridisch ingevulde, betekenis op veel aandacht rekenen. Dit heeft maatschappelijke consequenties, omdat veiligheid (*securitas*) als het ware wordt ‘gesacraliseerd’ (Arends 2008, 277). We kunnen bijna niet anders meer dan denken in logica’s van meer wet- en regelgeving, meer disciplinerende maatregelen en meer intern of extern toezicht. Volgens critici zou deze controlecultuur onevenredig beperkende en uitsluitende gevolgen hebben voor mensen die niet aan de neoliberale norm of standaard van geïndividualiseerd, seculier consumentisme kunnen of willen voldoen. Een alsmaar uitdijend veiligheidsapparaat van politie, justitie, gemeenten, woningbouwcorporaties, de welzijnssector en andere actoren werpt zijn lange schaduw over bijvoorbeeld opstandige jongeren, etnische en/of religieuze minderheidsgroepen en ‘verliezers’ zoals daklozen, verslaafden en psychiatrisch gestoorden.

Als tegenwicht heeft dit artikel de aandacht willen vestigen op een andere betekenis van veiligheid – preciezer: zekerheid (*certitudo*) – die verband houdt met vertrouwen, compassie en barmhartigheid vanuit het besef verbonden te zijn met en in een transcendent geheel (God, de Samenleving). Juist het moderne onbehagen over de complexiteit en richtingloosheid van de wereld draagt aan dat religieus gevoelen bij (zie ook Van Harskamp 2008). Deze positieve (her)interpretatie van veiligheid wil overigens niet zeggen dat politie en justitie plots overbodig zijn geworden. Integendeel, een sociale omgeving is een veilige omgeving die zich gesteund weet door een daadkrachtige overheid. Wel zij opgemerkt dat het om meer gaat dan het gebruik van (of dreigen met) drang en dwang. Behalve de toepassing van het geweldsmonopolie als *ultimum remedium* behoort de overheid burgers het gevoel te geven dat de politie er voor hen is en hen rechtvaardig behandelt (Terpstra 2011). Oftewel: een beschaafde overheid legt bij het gezagvol bevestigen en uitdragen van collectieve normen en waarden – een gedeelde identiteit – rekenschap af dat ze (groepen) mensen op voorhand niet uitsluit.

Een positieve (her)interpretatie van veiligheid betekent ook niet het loslaten van een maatschappijkritische houding ten opzichte van bestaande politieke en economische verhoudingen. Het is nodig de normatieve funderingen van het veiligheidsbegrip op zijn merites te blijven ondervragen. Er moet een dialoog worden aangegaan met het dominante negatieve – juridische – vertoog dat aspecten van risico’s en gevaren (overlast, criminaliteit, terrorisme, enzovoort) benadrukt door daar een positief – moreel geladen – vertoog tegenover te stellen. Galtung (1969) onderstreept dat zo’n positieve invalshoek op veiligheid en vrede een reflexief beschouwen met zich meebrengt van ‘het actuele’ (het bestaande) ten opzichte van ‘het potentiële’ (wat mogelijk is). We



kunnen ook zeggen: het gaat hier om de ambitie structurele misstanden – geweld, stigmatisering, uitsluiting – die voortkomen uit politiek-economische machtsongelijk te verzachten of op te heffen.

De gevestigde veiligheidsorde veranderen is niet eenvoudig. Veiligheid opgevat als vertrouwen en geloof houdt namelijk in een dat we geen absolute garanties krijgen. Een positieve correctie op het gangbare veiligheidsbegrip brengt kwetsbaarheid met zich mee en acceptatie dat er zaken mis kunnen gaan. Mensen zijn feilbaar, de wereld is een gebroken oord. Als we voor deze ongemakkelijke waarheid blijven weggijken betekent dat onherroepelijk een verlies aan sensitiviteit en solidariteit. Echt kwaad zit in *adiaphora* – ‘onverschilligheid’ (Bauman & Donskis 2013, 37) – jegens (afwijkende) anderen en een gebrek aan gezonde zelfreflectie. Gevat in de terminologie van onderhavig artikel: het veronachtzamen van de noodzaak tot *certitudo* die zich schuilt houdt achter ons streven naar *securitas* brengt een ‘te veel’ (Zedner 2003) aan veiligheid met zich mee. Op termijn zal dit de vrijheid en het geluk van mensen serieus gaan beperken. Door op een ‘kompas van angst’ (Van Swaaningen 2005, 294) te blijven varen komen we in neergaande spiralen van controle en repressie terecht.

Daarentegen biedt leven in vertrouwen aanknopingspunten voor een ethos die zich openstelt voor anderen. Zulk vertrouwen vergt geloof en brengt risico’s met zich mee. Hoe we het noodlot en missers die altijd op de loer liggen tegemoet treden, zegt veel over de morele kwaliteit van onze samenleving. Veiligheid als iets maakbaars definiëren met het gevolg dat fouten en incidenten geen optie meer zijn, draagt bij aan een verregaand gebruik van kille juridische instrumenten zoals verboden, contracten en convenanten. Menselijke behoefte aan warme, op vertrouwen geënte, verhoudingen maakt intussen duidelijk dat we voor onze veiligheid van meer afhankelijk zijn dan dit soort zelf georganiseerde controle. Het gaat evenzeer om het vermogen te ontvangen wat bescherming biedt: aandacht, liefde, hoop, trouw en geborgenheid die niet per se aan ons ‘eigen werk’ ontspruiten (zie ook Van Tongeren 2013). *Certitudo* en *securitas* functioneren in dat opzicht als communicerende vaten: louter inzetten op het eerste zou roekeloos zijn, alsof echte gevaren en dreigingen niet bestaan. Een te grote nadruk op het laatste ontaardt echter al snel in een onverantwoorde roep om meer politie, zwaarder straffen en ontmenselijking van wat vreemd of verkeerd is. Er moet altijd ruimte blijven voor zelfrelativering, voor de zwakke en imperfecte kant van mensen, voor herstel van geschonden relaties. Zonder genade komt veiligheid haaks te staan op een fatsoenlijke samenleving.

## Literatuur

- Achterhuis, H. (2010),  
*De utopie van de vrije markt*, Rotterdam: Lemniscaat.
- Agamben, G. (1998),  
*Homo sacer: sovereign power and bare life*, Stanford, CA.: Stanford University Press.
- Anderson, B. (1991),  
*Imagined communities*, New York: Verso.
- Arends, J.F.M. (2008),  
From Homer to Hobbes and beyond – Aspects of ‘security’ in the European tradition, in: H.G. Brauch et al. (red.), *Globalization and environmental challenges: reconceptualizing security in the 21<sup>st</sup> Century*, Berlijn/Heidelberg: Springer, 263-277.
- Balzacq, T. (2011),  
*Securitization theory: how security problems emerge and dissolve*, Londen: Routledge.
- Bauman, Z. (2000),  
*Liquid modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. & L. Donskis, (2013),  
*Moral blindness: the loss of sensitivity in liquid modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (2006),  
Living in the world risk society, in: *Economy and Society*, 35 (3), 329-345.
- Boers, J., R. van Steden & J.C.J. Boutellier (2008),  
Het effect van positieve en negatieve factoren op veiligheidsbeleving: een kwantitatieve studie onder inwoners van Amsterdam, in: *Tijdschrift voor Veiligheid*, 7 (3), 34-52.
- Borgman, E. (2008),  
*Want de plaats waarop je staat is heilige grond: God als onderzoeksprogramma*, Amsterdam: Boom.
- Bourdieu, P. (1994),  
Rethinking the state: genesis and structure of the bureaucratic field, in: *Sociological Theory*, 12 (1), 1-18.
- Boutellier, J.C.J. (2002),  
*De veiligheidsutopie: hedendaags onbehagen en verlangen rondom misdaad en straf*, Den Haag: Boom Juridische Uitgevers.
- Boutellier, J.C.J. (2006),  
Een nieuwe ordening: een verkenning van de relatie tussen veiligheid, recht en vertrouwen, in: *Recht der Werkelijkheid*, 26 (3), 29-45.
- Boutellier, J.C.J. (2011),  
Sociale veiligheid als vorm van bestaanszekerheid, in: *Socialisme & Democratie*, 68 (5/6), 40-48.
- Brink, G. van den (red.) (2012),  
*De lage landen en het hogere: de betekenis van geestelijke beginselen in het moderne bestaan*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Buzan, B., O. Waever & J. de Wilde (1998),  
*Security: a new framework for analysis*, Londen: Boulder.

- Conze, W. (1984),  
Sicherheit, Schutz, in O. Brunner, W. Conze & R. Kosselleck (red.),  
*Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (band 5), Stuttgart: Klett-Cotta, 831-862.
- Christie, N. (1993),  
*Crime control as industry: towards gulags, Western style*, Londen: Routledge.
- Crawford, A. (2009),  
Criminalizing sociability through anti-social behaviour legislation: dispersal powers, young people and the police, in: *Youth Justice*, 9 (1), 5-26.
- Elchardus, M. & J. Siongers (2001),  
The malaise of limitlessness: an empirical study of the relation between detraditionalization, meaningfulness and malaise, in: *Ethical Perspectives*, 8 (3), 179-201.
- Foucault, M. (1991 [1978]),  
Governmentality, in: G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (red.), *The Foucault-effect: studies in governmentality*, Londen: Harvester Wheatsheaf, 87-104.
- Foucault, M. (2001 [1989]),  
*Discipline, toezicht en straf: de geboorte van de gevangenis*, Groningen: Historische Uitgeverij.
- Gallie, W.B. (1962),  
Essentially contested concepts, in: Black, M. (red.), *The importance of language*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 121-146.
- Galtung, J. (1969),  
Violence, peace and peace research, in: *Journal of Peace Research*, 6 (3), 167-191.
- Garland, D. (2001),  
*The culture of control: crime and social order in contemporary society*, Chicago: University of Chicago Press.
- Graaf, B. de (2011),  
*Waar zijn we bang voor? Veiligheidsdenken en de angst voor de ander*, Utrecht: Forum.
- Graaf, B. de (2013a),  
Het temmen van de toekomst: van een veiligheids- naar een risicocultuur, in: *Tijdschrift over Cultuur en Criminaliteit*, 3 (2), 155-172.
- Graaf, B. de (2013b),  
*Ecce homo: herkenning en registratie in geschiedenis en veiligheidsbeleid*, Leiden: Universiteit Leiden (oratie).
- Graaf, B. de & G. Harinck (2012),  
Een probleem van orde: religie op de nationale veiligheidsagenda, drie voorbeelden van 1813 tot heden, *Religie & Samenleving*, 7 (2), 141-165.
- Gregersen, N. (2004),  
Risk and religious certainty: conflict or coalition? in: *Tidsskriftet Politik*, 8 (1), 22-32.
- Habermas, J. (2006),  
Religion in the public sphere, in: *European Journal of Philosophy*, 14 (1), 1-25.
- Hamilton, J.T. (2013),  
*Security: politics, humanity and the philology of care*, Princeton: Princeton University Press.

- Harskamp, A. van (2008),  
Existential insecurity and new religiosity: an essay on some religion-making characteristics of modernity, in: *Social Compass*, 55 (1), 9-19.
- Loader, I. & N. Walker (2007),  
*Civilizing security*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Merry, S.E. (1981),  
*Urban danger: life in a neighborhood of strangers*, Philadelphia: Temple University Press.
- Neocleous, M. (2006),  
The problem with normality: taking exception to 'permanent emergency', in: *Alternatives: Global, Local, Political*, 31 (2), 191-213.
- Neocleous, M. (2007),  
Security, liberty and the myth of balance: towards a critique of security politics, in: *Contemporary Political Theory*, 6 (2), 131-149.
- Neocleous, M. (2009),  
The fascist moment: security, exclusion, extermination, in: *Studies in Social Justice*, 3 (1), 23-37.
- Neocleous, M. (2011),  
'A brighter and nicer life': security as pacification, in: *Social en Legal Studies*, 20 (2), 191-208.
- Neocleous, M. & G.S. Rigakos (eds.) (2011),  
*Anti-security*, Ottawa: Red Quill Books.
- Pinker, S. (2011),  
*The better angels of our nature: a history of violence and humanity*, Londen: Penguin.
- Riemen, R. (2010),  
*De eeuwige terugkeer van het fascisme*, Amsterdam/Antwerpen: Atlas.
- Schrimm-Heins, A. (1991),  
Gewissheit und Sicherheit: Geschichte und Bedeutungswandel der Begriffe certitudo und securitas (Teil I), in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 34, 123-213.
- Schrimm-Heins, A. (1992),  
Gewissheit und Sicherheit: Geschichte und Bedeutungswandel der Begriffe certitudo und securitas (Teil II), in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 35, 115-213.
- Schuilenburg, M. (2008a),  
Een gecontroleerde vrijheid: neoliberalisme, veiligheid en verzekeringen, in: R. Brouwer & T. Bakker (red.). *Liberticide: kritische reflecties op het neoliberalisme*, Utrecht: IJzer, 74-92.
- Schuilenburg, M. (2008b),  
De vluchteling als *Homo Sacer*: een korte inleiding bij Agambens "Voorbij de mensenrechten", in: *Open*, 15, 86-89.
- Schuilenburg, M. (2011),  
The securitization of society: on the rise of quasi-criminal law and selective exclusion, in: *Social Justice*, 38 (1/2), 71-86.
- Schuilenburg, M. (2012),  
*Orde in veiligheid: een dynamisch perspectief*, Den Haag: Boom Lemma (proefschrift Vrije Universiteit).
- Schuilenburg, M. & R. van Swaaningen (2013),  
Veiligheid in een laatmoderne cultuur, in: *Tijdschrift over Cultuur en Criminaliteit*, 3 (2), 109-122.

- Schuilenburg, M. & S. van Tuinen (2009),  
Michel Foucault: biopolitiek en bestuurlijkheid, in: *Krisis: Tijdschrift voor actuele filosofie*, 3, 1-5.
- Swaaningen, R. van (2005),  
Public safety and the management of fear, in: *Theoretical Criminology*, 9 (3): 289-305.
- Taylor, C. (2007),  
*A secular age*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University.
- Terpstra, J. (2011),  
Two theories on the police: the relevance of Max Weber and Emile Durkheim for the study of the police, in: *International Journal of Law, Crime and Justice*, 39 (1), 1-11.
- Tongeren, P. van (2012),  
*Leven is een kunst: over morele ervaring, deugdediek en levenskunst*, Zoetermeer: Klement en Peckmans.
- Trommel, W. (2009),  
*Gulzig bestuur*, Den Haag: Lemma.
- Verhaeghe, P. (2012),  
*Identiteit*, Amsterdam: Boom.
- Waal, F. de (2009),  
*Een tijd voor empathie: wat de natuur ons leert over een betere samenleving*, Amsterdam/Antwerpen: Contact.
- Wacquant, L. (2001),  
Deadly symbiosis: when ghetto and prison meet and mesh, in: *Punishment en Society*, 3 (1), 95-134.
- Wacquant, L. (2008),  
Ordering insecurity: social polarization and the punitive upsurge, in *Radical Philosophy Review*, 11 (1), 9-27.
- Wacquant, L. (2009),  
*Punishing the poor: the neoliberal government of social insecurity*, Durham, NC: Duke University Press.
- Wacquant, L. (2010),  
Crafting the neoliberal state: workfare, prisonfare and social security, in: *Sociological Forum*, 25 (2), 197-220.
- Waeber, O. (2008),  
Peace and security: two evolving concepts and their changing relationship, in: H.G. Brauch et al. (red.), *Globalization and environmental challenges: reconceptualizing security in the 21<sup>st</sup> Century*, Berlijn/Heidelberg: Springer, 99-112.
- Zedner, L. (2003),  
Too much security?, in: *Journal of the Sociology of Law*, 31 (3): 155-184.
- Zedner, L. (2009),  
*Security*, Londen: Routledge.
- Zuijlen, R.W. van (2008),  
*Veiligheid als opdracht: een onderzoek naar veiligheid als fundamenteel recht en als positieve verplichting van de staat in het licht van de politietak tot strafrechtelijke rechtshandhaving*, Nijmegen: WLP (proefschrift Erasmus Universiteit).